

Os fundamentos psicológicos da agência sobre-humana

The psychological underpinnings of superhuman agency

*Thales Moreira Maia Silva¹
Rondineli Bezerra Mariano²*

RESUMO

Um dos pressupostos centrais do estudo cognitivo do pensamento religioso é o de que podemos explicar a tendência humana em conceber os agentes sobre-humanos encontrados nas crenças de diferentes culturas. Não obstante se esses agentes são uma única divindade ou muitas distintas, se são ancestrais ou fantasmas de indivíduos recém-falecidos, os processos psicológicos que tornam tais concepções persuasivas e naturais às mentes humanas são os mesmos e podem ser analisados empiricamente. Sob uma perspectiva cognitiva, entender como esses preceitos universais de nossa espécie se combinam com diferentes circunstâncias históricas se faz necessário para uma melhor explanação das ideias e condutas religiosas presentes nas mais diversas comunidades humanas.

Palavras-chave: Detecção de agência; Ciência Cognitiva da Religião; Psicologia Evolutiva; Antropologia.

ABSTRACT

A central assumption in the cognitive study of religious thought is that we can explain the human propensity to imagine the superhuman agents found in the belief systems of different cultures. Whether these agents are a unique god, many distinct ones, ancestors, or the ghosts of recently deceased individuals, the psychological processes that make such notions compelling and natural to human minds are the same and can be studied experimentally. Understanding how these universal cognitive principles combine with different historical circumstances is required to better explain the diversity of religious thought and behavior.

Keywords: Agency Detection; Cognitive Science of Religion; Evolutionary Psychology; Anthropology.

¹Bacharel em História e Especialista em Antropologia pela UFMG. Mestre e Doutorando em Ciência da Religião pela UFJF. Contato: thalesmms@gmail.com.

²Bacharel em Psicologia pela UFAL. Doutorando em Psicologia pela UFJF. Contato: rondineligr@hotmail.com. Submetido em 17/06/2018; aceito em 05/04/2019.

Introdução

A crença em divindades, espíritos e ancestrais é uma característica distintiva do pensamento religioso. Tais agentes são, frequentemente, percebidos pelos humanos como sendo sobrenaturais, ou seja, possuindo qualidades ou poderes que os distinguem das pessoas comuns. Tratam-se de entidades imaginadas como indivíduos que possuem metas e que tentam alcançá-las (LAWSON, MCCAULEY, 1990). Naturalmente, essa noção de que as deidades são concebidas como diferentes das pessoas, normalmente interpretadas como almejando objetivos particulares, é uma constatação que, provavelmente, pode parecer trivial, mas que, na realidade, não é tão óbvia assim. Afinal, alguns cultos se concernem a agentes que não são considerados ou concebidos como possuindo características sobre-humanas (como é o caso daqueles voltados às celebridades ou instituições e personalidades políticas). Em contrapartida, existem cultos a respeito de entidades que são tratadas como sobre-humanas, mas que não são agentes (um culto à Natureza ou ao Universo, por exemplo, está centrado em elementos abstratos que não possuem memórias, intenções ou crenças). De forma semelhante, nos primeiros anos de existência de sua disciplina, muitos antropólogos conjecturaram que as antigas práticas e crenças religiosas “primitivas” não se referiam a agentes, mas tratavam da própria noção de “vida” ou de alguma outra força abstrata. Entretanto, desenvolvimentos posteriores acabaram por revelar o caráter ilusório da maioria dessas teorizações (KEESING, 1984). Ou seja, não obstante a grande diversidade de promotores da atividade cültica, por toda a existência humana, aquilo que costumamos tratar, especificamente, como “religião” parece se referir a agentes imaginários caracterizados por atributos excepcionais.

Contudo, tratar determinados agentes como sobre-humanos não significa, necessariamente, que eles sejam onipotentes ou onnipresentes. Na realidade, isso significa, apenas, que lhes são atribuídas capacidades que normalmente não são encontradas nos seres humanos. No folclore popular ocidental, por exemplo, fantasmas são comumente creditados como capazes de atravessar paredes e portas. Na antiguidade greco-romana, divindades eram descritas como capazes de alterar sua forma de acordo com seu bel-prazer (se apresentando, por exemplo, sob a forma de um animal ou o formato de uma nuvem). Adicionalmente, seres sobre-humanos nem sempre são descritos como detentores de grande sabedoria ou onisciência. Em muitas culturas do mundo, julga-se que os espíritos possuam uma percepção ou intelecto limitados, de modo que indivíduos comuns conseguem enganá-los com truques extremamente simples. Por exemplo, em vários grupos tradicionais é costumeiro que as mães apelidem seus próprios filhos com nomes depreciativos, tais como “Feio” ou “Deformado”, na esperança de que isso engane as bruxas e almas malignas, que supostamente são naturalmente tentadas a sequestrar crianças inteligentes e bonitas (NGIDI, 2012).

Um dos pressupostos centrais do estudo cognitivo do pensamento religioso é o de que podemos explicar essa nossa tendência em conceber agentes sobre-humanos. Nessa direção, o primeiro movimento necessário se encontra na constatação de que as diversas noções de agência sobrenatural, encontradas em diferentes culturas, são, na realidade, variações de uma mesma temática, ou seja, tais concepções compartilham características estruturais comuns. Em poucas palavras, sob uma perspectiva cognitiva, não obstante se esses agentes são uma única divindade ou muitas distintas, se são ancestrais ou fantasmas de indivíduos recentemente falecidos, os processos psicológicos que limitam e impelem a formatação e concepção de tais noções, além de torná-las persuasivas e naturais às mentes humanas, são os mesmos e podem ser analisados empiricamente.

Concepções sobrenaturais e a cognição humana

De forma geral, as noções de agentes religiosos sobre-humanos compõem um pequeno subconjunto de um domínio muito maior, resultado da imaginação sobrenatural humana (essa, por sua vez, é responsável pela concepção dos sonhos, fantasias, ficções e pela superstição nos indivíduos de nossa espécie). Conforme analisaremos posteriormente, em termos de processos cognitivos, já existem indícios o suficiente para se conjecturar que, nos seres humanos, um conjunto comum de mecanismos mentais subjacentes fornece sustento à totalidade dessa produção imaginativa.

Quando observados superficialmente, conceitos sobrenaturais parecem ser extremamente diversos. Eles variam não apenas de acordo com os grupos humanos, mas também entre membros desses grupos e até mesmo internamente a um mesmo indivíduo, de acordo com a tarefa cognitiva que requisitam. Entretanto, tanto a diversidade quanto a semelhança podem ser interpretadas como, meramente, uma questão de ponto de vista explicativo. Ao nos concentrarmos não apenas nos próprios conceitos, mas também nos processos cognitivos que permitem que os indivíduos os adquiram, representem e os comuniquem, podemos observar que uma grande variedade de conceitos sobrenaturais é fundamentada por um pequeno número de padrões estruturais.

De fato, ideias sobrenaturais correspondem a combinações simples de conceitos que: associam (1) algumas informações de grande especificidade, que violam nossas expectativas intuitivas acerca de um domínio da realidade; incorporam(2) certas expectativas intuitivas, geralmente implícitas, a respeito desse mesmo domínio (BOYER, 1994a; BARRET, 1996). Por exemplo, alguns indivíduos podem acreditar que certas árvores de uma floresta específica possuem o poder de ouvir as conversas das pessoas e entendê-las. Tal noção combina algumas informações contraintuitivas (plantas que compreendem a fala) e certas informações comuns, geralmente mais previsíveis de serem concebidas (a árvore que é capaz de escutar as pessoas ainda é um objeto sólido e ocupa um só lugar). Considerando outro exemplo, a noção de uma estátua que ouve as orações das pessoas combina: (1) o inesperado pressuposto de que um objeto manufaturado pode possuir pensamentos e intenções; (2) algumas propriedades corriqueiras desse objeto (como o fato dele permanecer em um mesmo local, até que alguém ou alguma coisa o mova, além de manter sua massa e dimensões estáveis). Finalmente, a noção de um espírito ou divindade descreve uma pessoa que simultaneamente: (1) possui algumas propriedades contraintuitivas, como ser indetectável ou estar presente em vários lugares ao mesmo tempo;(2) apresenta determinadas características semelhantes às dos humanos comuns, como possuir pensamentos ou intenções (BOYER, 1994a).

Para entendermos melhor como essa combinação opera na mente humana, devemos descrever alguns dos processos cognitivos envolvidos na identificação dos objetos à nossa volta como artefatos manufaturados, pessoas, animais ou plantas. Em nossas mentes, tais categorias apresentam-se acompanhadas de teorizações subjacentes, as quais aplicamos a esses diferentes tipos de objetos, embora, regularmente, isso ocorra inconscientemente. A noção da movimentação e interação entre objetos físicos sólidos, por exemplo, é o desígnio de uma “física intuitiva” que se desenvolve nos seres humanos desde os primeiros meses após seu nascimento (SPELKE, KINZLER, 2007). Os princípios inerentes dessa nossa “física intuitiva” estipulam que os objetos tendem a descrever trajetórias contínuas no espaço e no tempo, que eles podem colidir sem se fundir e que quando sua sustentação é retirada eles caem. Da mesma forma, o fato de alguns objetos serem identificados como membros de categorias pré-determinadas, como “animal” ou “pessoa”, desencadeia, nas mentes humanas, certos axiomas biológicos intuitivos (GELMAN, 2004). Concebemos seres vivos como possuindo, em si, qualidades essenciais que os tornam membros de

uma espécie em particular, impulsionados por uma agência interna e pertencendo a classes mutuamente exclusivas de uma hierarquia taxonômica. Finalmente, outro domínio importante dos princípios teóricos intuitivos de nossa espécie é nossa “teoria intuitiva da mente”, um conjunto de expectativas e princípios que nos permite representar o comportamento de animais e pessoas como entidades guiadas por representações internas, ou seja, crenças, intenções e emoções (LESLIE, FRIEDMAN, GERMAN, 2004).

Nesse contexto, sabemos que conceitos sobrenaturais descrevem membros de categorias ontológicas que violam certas expectativas intuitivamente atribuídas a essas mesmas categorias. Espíritos, por exemplo, são indivíduos quase que totalmente invisíveis e possuem a capacidade de atravessar obstáculos físicos. Algumas estátuas e artefatos variados são concebidos como especiais porque as pessoas acreditam que podem conversar com eles, serem ouvidas e entendidas. Determinadas montanhas são consideradas únicas porque lhes são atribuídas a capacidade de comer e digerir alimentos (Cf. BOYER, 1994a). Tais violações de expectativas intuitivas são geralmente explícitas (como é o caso da noção de que fantasmas podem atravessar paredes) e são adquiridas por meio de processos de comunicação cultural (indivíduos que concebem a figura de “Deus” como onisciente foram, seguramente, informados de que tal entidade possuía essa característica).

Concomitantemente, conceitos sobrenaturais também ativam certas expectativas intuitivas, associadas às categorias ontológicas relevantes a qual pertencem, sem, por sua vez, violá-las. Por exemplo, indivíduos tendem a, explicitamente, conceber espíritos como pessoas equipadas com mentes funcionais perfeitamente normais. Ou seja, pressupõe-se que as almas percebem eventos, lembrem-se daquilo que perceberam e possuam crenças, além de formarem intenções com base em suas convicções. Entretanto, em contraste com suas características contraintuitivas, descritas anteriormente, esses traços intuitivos dos agentes sobre-humanos (por exemplo, o fato de espíritos possuírem mentes e fantasmas lembrarem-se do passado) permanecem, geralmente, implícitos em sua concepção. Contudo, eles não precisam ser adquiridos por meio de processos de transmissão social, uma vez que os indivíduos os assumem e os atribuem espontaneamente aos seus agentes sobre-humanos imaginados.

Em síntese, conceitos sobrenaturais combinam: (1) uma violação de alguma expectativa intuitiva concernente a todo um domínio da realidade (por exemplo, um espírito descrito como uma pessoa, mas com a capacidade de atravessar objetos físicos); (2) informações inferidas a partir de todas as outras expectativas intuitivas relativas a esse domínio (por exemplo, como tal espírito é considerado uma pessoa, ele possui, entre outras características, uma mente, memórias e crenças). Entretanto, nossas mentes possuem, apenas, um número limitado de categorias ontológicas fundamentais - seres sobrenaturais podem ser descritos como pessoas, animais, plantas, objetos naturais (como, por exemplo, montanhas) ou objetos manufaturados. Consequentemente, existe apenas um número determinado de maneiras diferentes por meio das quais é possível se constituir um conceito que viole nossas intuições acerca dos domínios da realidade. Em poucas palavras, tal constatação sugere que, apesar do aparente caráter ilimitado da imaginação humana, o catálogo de construções sobrenaturais possíveis de serem conjecturadas por nossas mentes é limitado, uma observação que vai de encontro aos dados etnográficos disponíveis (BOYER, 2000). De fato, os conceitos sobrenaturais de épocas e culturas distintas muitas vezes aparentam ser diferentes, mas, na realidade, podem ser organizados como variações de algumas poucas temáticas recorrentes (por exemplo, um agente caracterizado como uma pessoa cujas particularidades contrariam nossa “física intuitiva”, uma entidade que possua atributos mentais contraintuitivos ou um objeto manufaturado que possui uma mente).

Conceitos deste tipo, que combinam informações explicitamente contraintuitivas e confirmações subentendidas de princípios intuitivos implícitos, são encontrados em sonhos ou fantasias individuais, assim como em mitos socialmente transmitidos, contos populares e outras formas de ficção, além de diversas configurações de práticas mágicas, crenças e comportamentos religiosos. Adicionalmente, estudos transculturais e experimentos psicológicos também vêm demonstrando que esses conceitos são: (1) muito mais comuns do que outros, no repertório de concepções sobrenaturais das culturas humanas; (2) são adquiridos, lembrados e transmitidos pelos indivíduos com uma maior facilidade, quando comparados com construções conceituais altamente intuitivas (BARRETT, NYHOF, 2001; BOYER, RAMBLE, 2001; BOYER, 1994b).

Ademais, estudos antropológicos e experimentais têm revelado que alguns conceitos sobrenaturais aparentam certa excepcionalidade, sendo encontrados com uma maior frequência do que outros nos sistemas mitológicos e religiosos e demonstrando possuir uma maior capacidade de serem adquiridos e transmitidos pelas populações. Esse parece ser o caso dos conceitos de agentes concebidos como pessoas com poderes físicos não-intuitivos (como os que conseguem atravessar objetos sólidos) ou capacidades cognitivas excepcionais (por exemplo, a habilidade de ler os pensamentos das pessoas) e, em menor grau, para as noções de objetos manufaturados que aparentam possuir capacidades mentais (estátuas que ouvem orações, por exemplo). Em outras palavras, tudo indica que os conceitos desenvolvidos em referência a agentes são muito mais proeminentes do que as demais formas de concepção sobrenatural. Mas qual seria a explicação para tal constatação? Para abordar essa questão, vê-se necessário examinar em maiores detalhes o contexto cognitivo e evolucionário no qual se desenvolveu o modo como os seres humanos percebem e compreendem a agência existente (ou inferida) em seu ambiente.

Acerca da detecção de agência e do antropomorfismo

Em primeiro lugar, é importante destacar que a representação de agentes não é uma questão de deliberação explícita, mas, sim, uma forma de intuição. Quando observamos, por exemplo, um gato, uma vaca ou um peixe, nós necessariamente presumimos que eles são capazes de se mover, uma vez que, naturalmente, lhes atribuímos objetivos, a percepção daquilo que está ao seu redor e a concepção de intenções. Realizamos tais inferências de modo não-reflexivo e, de fato, muitas vezes intuimos certa capacidade de movimento e autonomia a determinados objetos, até mesmo quando estamos cientes de que são objetos inanimados. Tal princípio já é um velho conhecido de experimentos psicológicos que, por muito tempo, vêm se utilizando de animações simples, com formas geométricas se movendo de maneira organizada, cuja movimentação provoca em seu telespectador a impressão de que uma determinada forma está perseguindo a outra, empurrando-a e bloqueando sua trajetória natural (HEIDER, SIMMEL, 1944). Curiosamente, mesmo quando seus espectadores são lembrados de que aquilo que estão assistindo são apenas pontos de luz em um monitor, ou seja, que o que observam não é, de fato, um agente sendo atingido ou empurrado, eles continuam a atribuir autonomia e agência ao que estão captando.

De maneira semelhante, nossos cérebros também estão predispostos à detecção de condutas direcionadas a objetivos distintos. Quando nos focamos em uma animação, deduzimos que os agentes que estamos observando agem normativamente em relação a objetos e condições específicas. O sentido de suas trajetórias, por exemplo, nos é percebido em termos de uma tentativa de se alcançar um determinado desígnio de interesse, evitando, ao mesmo tempo, obstáculos não relevantes. Trata-se de uma forma de interpretação do comportamento de objetos simples que, nos seres humanos, se vê presente desde a primeira infância. De fato, ao observarem um objeto desviar de seu trajeto na tentativa de evitar um obstáculo, os bebês humanos tendem a

ficar surpresos se esse objeto retornar a executar a mesma trajetória “adaptada” mesmo após o obstáculo inicial ser retirado (GERGELY, et al, 1995).

Observa-se, então, que os mecanismos de detecção de agência dos cérebros humanos podem ser facilmente enganados por ingênuos filmes animados. Isso sugere que nosso aparelho cerebral tende a detectar excessivamente a agência em nosso contexto. Neste âmbito, “alarmes falsos”, ou seja, quando se é detectado um fenômeno inexistente, ocorrem com maior frequência do que erros (a não-deteção de um fenômeno existente). Trata-se de um sintoma com o qual estamos, todos, familiarizados. A título de exemplificação, se, periféricamente ao nosso campo visual, notamos uma forma se movendo à distância, tendemos a, prontamente, supor que deve se tratar de algum ser vivo, mas muitas vezes, após uma análise mais atenta, acabamos por perceber que aquilo que acreditávamos ser um agente era, na realidade, um movimento inanimado (por exemplo, o vento soprando em um arbusto). Por outro lado, é bastante raro que nós não detectemos qualquer indício provável de agência ao nosso redor, ignorando a presença de movimentos aparentemente animados e, intuitivamente, julgando-os como inanimados. Conforme o demonstrado por inúmeros experimentos psicológicos, seres humanos são inclinados a detectar agentes em seu ambiente mesmo quando estão cientes de sua inexistência (e, a priori, estão predispostos a detectá-los em situações ambíguas).

Em termos evolutivos, tal tendência parece fazer sentido, uma vez que, no passado de nossa espécie, os organismos humanos interagiam constantemente com um número considerável de predadores e presas e, em ambas as situações, a detecção de agência era muito mais vantajosa que a não-deteção. Nesse contexto, o custo de “falsos positivos” (detectar agentes onde eles não estão presentes) seria mínimo, desde que possamos descartar rapidamente tais percepções equivocadas. Por exemplo, quando confundimos um galho caindo de uma árvore por uma cobra tentando nos atacar, a única consequência de nosso equívoco é um breve momento de temor. Em contraste, os custos da não-deteção de agentes quando eles, de fato, estão presentes em nossa volta (sendo eles predadores ou presas) podem ser muito altos (como, por exemplo, quando um indivíduo confunde uma cobra por um galho). Para a maioria das populações humanas atuais, tais relações críticas de predador e presa, que foram cruciais durante grande parte de nossa história evolutiva, são algo remoto, entretanto, elas foram fundamentais para o desenvolvimento de nossa capacidade de detectar agentes. Efetivamente, herdamos nossas competências mentais de antepassados que conseguiram evitar tais perigos por tempo o suficiente para gerar descendentes (por sua vez, indivíduos menos prudentes, muito provavelmente, geraram menos herdeiros genéticos ou, até mesmo, não deixaram descendência alguma). Seria, então, por essa razão que interpretamos um espectro extremamente amplo de estímulos em nosso ambiente como resultando das ações de agentes específicos, propensão essa que o psicólogo Justin Barrett denominou de “deteção hiperativa de agência” (BARRETT, 2000).

Ao longo dos séculos, muitos filósofos e estudiosos das crenças e práticas religiosas notaram que os seres humanos parecem moldar as divindades de acordo com sua própria imagem, atribuindo aos agentes sobre-humanos uma ampla gama de características humanas. Recentemente, estudos experimentais desenvolveram tal noção ainda mais, demonstrando como essa tendência para a imaginação hiperativa de agência no mundo é, na verdade, parte do funcionamento cognitivo normal e cotidiano dos seres humanos. De fato, esse foi o ponto de partida da tentativa do antropólogo Stewart Guthrie de explicar conceitos religiosos em termos de um viés para a antropomorfização generalizada, presente em todos os indivíduos neurologicamente saudáveis de nossa espécie (GUTHRIE, 1993). Seres humanos enxergam espontaneamente rostos nas nuvens ou nos astros e podem prontamente compreender histórias ou interpretar imagens em que animais, plantas ou até artefatos comuns assumem características humanas e se comportam como agentes

humanos. De acordo com Guthrie, isso se torna possível não apenas graças à nossa “detecção hiperativa de agência”, mas, também, porque as suposições antropomórficas atribuídas aos agentes imaginários fazem com que eles se tornem mais complexos e, assim, sejam mais relevantes para nós, uma vez que o comportamento humano é muito mais abstruso e significativo, para nossas mentes, do que qualquer outro fenômeno presente em nosso meio (GUTHRIE, 1993). Por certo, assim como é uma característica básica da cognição humana cotidiana, o antropomorfismo é um aspecto central da grande maioria dos sistemas religiosos.

No entanto, como forma de adaptá-la ao atual cenário de nosso conhecimento, faz-se necessário adicionar algumas correções à hipótese geral de Guthrie. Por certo, os indivíduos não projetam, de fato, todas as características humanas possíveis nos agentes super-humanos por eles concebidos. Na maioria dos casos, por exemplo, as pessoas não possuem noções precisas acerca das capacidades gástricas de seus deuses ou almas. E embora seja comum dizer que os espíritos conseguem observar aquilo que os humanos estão fazendo, poucos indivíduos se importam em conjecturar se tais entidades possuem olhos e se são capazes de piscar. Na maior parte das culturas, se tais questões forem levadas à população religiosa, a grande maioria desses indivíduos ficará, simplesmente, perplexa, pois tais aspectos dos agentes sobre-humanos, meramente, não lhes são pertinentes. De fato, em tal contexto, o fator de maior relevância parece ser a atribuição, à agência sobrenatural, de uma mente, com percepções, intenções, desejos e crenças, ou seja, nosso viés de antropomorfização é altamente seletivo (BOYER, 1996). Adicionalmente, e talvez o mais importante, uma grande parte do pensamento religioso não se refere, especificamente, à detecção de agentes sobre-humanos, mas à interpretação de determinados eventos como o resultado de suas ações. Conforme o descrito por Justin Barrett, a cognição religiosa possui uma maior tendência em enxergar “traços na grama” do que “rostos nas nuvens” (BARRETT, 2004). Em outras palavras, as pessoas tendem a não visualizar os atributos de seus agentes sobrenaturais com a mesma frequência e disposição como detectam os efeitos de seu comportamento. Afinal, na maioria das sociedades humanas, supõe-se que a agência sobre-humana ajude os indivíduos a obter boas colheitas ou uma vida saudável, ou, de forma contrária, que ela seja responsável por doenças e adversidades. Logicamente, isso não requer que tais agentes sejam percebidos, mas, apenas, que seu comportamento seja presumido.

Contudo, apesar da perspectiva da religião como antropomorfismo explicar alguns aspectos importantes da imaginação sobrenatural humana, ela não nos fornece uma resposta precisa para duas questões essenciais: Como se dá o estabelecimento de interações sociais entre indivíduos e agentes imaginários? Por que os seres humanos atribuem tanta importância para alguns desses agentes sobrenaturais?

O papel da simulação do convívio social e da interação com agentes ausentes

Distanciando-nos dos conceitos religiosos por um momento, podemos observar que, como consequência de nossas sofisticadas competências psicológicas intuitivas, uma parte significativa da interação social humana ocorre em relação a agentes não-fisicamente presentes. Seres humanos não apenas imaginam agentes sobre-humanos, mas também nutrem pensamentos frequentes e fortes emoções acerca de personagens fictícios, heróis históricos ou míticos, bem como indivíduos falecidos. E, ainda mais importante, a interação social entre as pessoas e tais figuras se vê possibilitada mesmo quando essas [últimas] estão ausentes.

Notadamente, a representação de agentes à revelia é uma característica regular da cognição humana. Grande parte (talvez a maioria) dos nossos pensamentos acerca dos outros indivíduos são entretidos quando eles não estão presentes. Memórias daquilo que as pessoas fizeram ou disseram,

assim como expectativas, medos e esperanças do que podem vir a fazer, irrompem constantemente em nossas mentes por meio de sequências de pensamentos e reflexões. Adicionalmente, o raciocínio acerca de agentes ausentes também é responsável por moldar a temática da especulação. Aparentemente, o fato de podermos criar tais representações e executar inferências sociais a respeito delas é uma característica *sui generis* da mente humana. Certamente, trata-se de uma aptidão central ao raciocínio humano e um universal cognitivo dos indivíduos neurologicamente saudáveis de nossa espécie.

Mas qual o motivo de termos desenvolvido tal capacidade? De acordo com uma perspectiva evolucionista, aparentemente, tais reflexões desviariam nosso tempo e energia cognitiva a ser aplicada na consideração da agência, de fato, presente. Da mesma forma como ocorre com a maioria dos demais animais que interagem socialmente entre si, no que tange à sua funcionalidade, nossa atenção seria melhor direcionada para outros agentes aqui e agora, ao invés de gastarmos recursos cognitivos com a ponderação de figuras ausentes, potenciais, futuras ou passadas. No entanto, dadas as restrições computacionais (alta complexidade) da interação social humana, pensamentos acerca de figuras não-presentes são necessários e úteis para nossa sobrevivência. De fato, qualquer situação social nos apresenta toda uma gama de ações possíveis de serem realizadas pelos indivíduos com os quais interagimos, bem como suas prováveis reações ao nosso próprio comportamento. Nesse contexto, nossas respostas devem ser, não apenas rápidas, mas também apropriadas. Quando em convívio, aquilo que cada indivíduo faz ou diz tende a transmitir um grande número de intenções, para as quais podem haver inúmeras reações possíveis. No que tange à nossa espécie, o custo potencial de uma má gestão das relações sociais é enorme, dada a grande dependência da cooperação para a sobrevivência dos seres humanos. Entretanto, os cálculos necessários para uma interação bem otimizada são complexos e devem ser realizados rapidamente.

Uma maneira de nossas mentes contornarem esse obstáculo computacional é possuindo um catálogo pré-concebido de possíveis cenários de interação. Essas simulações seriam concebidas quando os agentes aos quais se referem estivessem ausentes, permitindo inferências lentas e explícitas, além da cautelosa comparação de diferentes cenários em termos de sua plausibilidade. Logicamente, tais conjunturas incluiriam as respostas apropriadas para sua resolução. Assim, elas podem ser delineadas em nossa memória de forma que possam ser rapidamente ativadas durante cenários de interação real, fornecendo, a cada caso, um guia intuitivo para as condutas apropriadas.

Estudos recentes encontraram algumas evidências preliminares para a preparação e uso de tais cenários no comportamento social real dos seres humanos (MALLE, KNOBE, 2001). Pessoas com uma maior tendência em imaginar a interação social por meio de devaneios, assim como indivíduos habituados a ler grandes quantidades de ficção complexa, parecem entender melhor as motivações dos outros em tarefas experimentais. Há também fortes evidências desenvolvimentais para a noção de que a concepção de agentes imaginários ajuda os seres humanos a praticar sua interação com indivíduos reais. Efetivamente, muitas crianças possuem companheiros imaginados com os quais elaboram relações sociais complexas e estáveis (TAYLOR, 1999). Nessas, os infantes devem computar as reações de sua companhia, levando em conta não apenas a personalidade de seus amigos imaginários, mas também os eventos passados ocorridos em seu relacionamento. Logo, aquilo que esses companheiros fazem ou dizem é limitado e impelido pela personalidade a eles atribuída e deve permanecer consistente e plausível, mesmo nesses cenários fantasiosos. Adicionalmente, muitas vezes as crianças usam seus amigos imaginários para fornecer uma perspectiva alternativa acerca de situações reais. Como resultado, infantes que possuem tais

companheiros imaginados são, frequentemente, mais habilidosas do que os demais em detectar as intenções das pessoas reais, assim como se preparar para suas reações (TAYLOR, 1999).

Em outras palavras, a ficção possui papel funcional na cognição humana, proporcionando-nos inofensivas situações simuladas por meio das quais podemos aprimorar nossas habilidades sociais. Dessa maneira, evolutivamente, a ficção funciona de forma semelhante ao papel das brincadeiras. A valer, em várias espécies diferentes de mamíferos, os indivíduos jovens se envolvem em recreações brutas, que os treinam para a interação predador-presa, assim como para o conflito com seus co-específicos. Tal prática tende a ocorrer porque os animais sentem prazer em sua execução e são fortemente motivados a se envolver nessas encenações. Analogamente, o mesmo se aplica à ficção, nos indivíduos de nossa espécie. Nós nos envolvemos com ela porque trata-se de uma atividade prazerosa, e esses prazeres em imaginar ou ouvir histórias são encontrados e reproduzidos em todas as culturas humanas. E, ao que tudo indica, é exatamente essa forma de motivação que se estende aos agentes não-visíveis que muitos indivíduos consideram reais. Por conseguinte, podemos considerar a interação com a agência sobrenatural como, apenas, um dos resultados do poderoso impulso humano para a simulação do convívio social.

Até o presente momento, consideramos as razões por meio das quais os indivíduos são motivados a conceber agentes não-fisicamente presentes e envolvê-los em sua interação social. No que se segue, trataremos da questão, naturalmente decorrente, do porquê de algumas dessas entidades serem relevantes e fundamentais para as decisões humanas, enquanto outras não são.

Conhecimento estratégico e o “nicho cognitivo” humano

Na maioria das culturas, grande parte da população considera que agentes sobre-humanos exerçam alguma influência sobre seu próprio comportamento. As pessoas assumem que ancestrais, deuses ou outras entidades podem perceber e se importam com o que os humanos fazem (ao menos certas vezes). De fato, isso se aplica às crenças de religiões tribais, acerca de ancestrais e espíritos, assim como às doutrinas de muitos dos grandes sistemas religiosos mundiais. A maioria dos cristãos, por exemplo, nutre a convicção de que cada uma de suas escolhas morais possui relevância para sua divindade. Ou seja, aquilo que concebem como “Deus” não apenas fornece-lhes leis e princípios, mas também está atento às suas ações cotidianas. Essa noção de que agentes sobrenaturais são entidades interessadas em nossas condutas é, geralmente, associada à ideia de que as deidades ou espíritos possuem grande poder, sendo capazes de infligir todo tipo de calamidade aos indivíduos (ou ajudá-los a prosperar) de acordo com suas condutas.

Essa noção é natural para os seres humanos. Por exemplo, em uma série de experimentos com crianças e adultos, o psicólogo Jesse Bering demonstrou que as pessoas podem prontamente considerar agentes não-físicos ou indivíduos mortos como participantes de sua situação atual. Em um dos testes realizados, os sujeitos foram informados de que uma tarefa específica semelhante a um jogo de computador foi projetada por alguém que havia recém-falecido. Nessas condições, Bering percebeu que os participantes de seu experimento apresentaram uma menor probabilidade de trapacear quando recebiam uma oportunidade para tal do que os integrantes de um grupo controle - como se, inconscientemente, sentissem a influência do programador falecido, observando-os (BERING, 2006). Aparentemente, em vários contextos, humanos são naturalmente predispostos a sustentar a noção de que agentes não-físicos estão tentando se comunicar com eles. Mais importante, tal agência é geralmente (embora implicitamente) interpretada como possuindo acesso total a aspectos moralmente relevantes de determinadas situações, como, por exemplo, as motivações das pessoas e o valor moral de suas ações. Dessa forma, agentes

sobrenaturais passam a ser envolvidos em representações de como pensamos que nossas ações são percebidas pelos outros, particularmente, naquilo que se concerne a julgamentos morais.

Deuses e espíritos são, geralmente, imaginados como capazes de acessar uma variedade de informações. Estarem presentes em vários lugares ao mesmo tempo ou tornarem-se invisíveis dá-lhes os meios para possuir informações que os agentes reais teriam grande dificuldade em adquirir. Como anteriormente observado, tais entidades nem sempre são consideradas como detentoras de uma maior sabedoria que os indivíduos comuns, uma vez que os registros etnográficos nos revelam vários casos nos quais elas são representadas como intrinsecamente tolas. Aparentemente, o principal, aqui, não é que elas possuam uma melhor capacidade, mas, simplesmente, que elas (muitas vezes) pareçam saber mais. De fato, os cenários narrativos nos quais um agente religioso detém informações que um indivíduo comum não possui superam, em grande número, as descrições da situação contrária. Ou seja, os deuses e nossos ancestrais sabem mais do que nós e, constantemente, estão nos observando. Na maioria das descrições populares, supõe-se que espíritos e outros agentes desse tipo tenham acesso a informações que não estão disponíveis para as pessoas comuns. Mas, em geral, esse conhecimento acaba por se limitar às motivações dos indivíduos, suas intenções de prejudicar ou ajudar os outros, além de quais condutas colocarão em prática para tal.

Esse foco no conhecimento armazenado por deuses e espíritos parece estar relacionado à importância das informações acerca de outros indivíduos para nossa sobrevivência. Os seres humanos vivem em um “nicho cognitivo”, na medida em que dependem, mais do que qualquer outra espécie, de informações fornecidas por seus semelhantes e acerca deles (TOOBY, DEVORE, 1987). Particularmente, dependemos das informações a respeito dos estados mentais das outras pessoas, incluindo o conhecimento que elas possuem e quais são suas intenções. Nenhuma expedição conjunta de caça, investida de guerra ou negociação conjugal pode ser organizada sem um monitoramento preciso daquilo que os seres humanos querem e acreditam. Esse “pano de fundo” evolutivo explica o surgimento de capacidades como nossa “teoria intuitiva da mente” e seu uso constante pela inteligência social hipertrofiada de nossa espécie. Efetivamente, quando comparados com outros animais, os seres humanos valem-se de ferramentas computacionais (avaliação) muito mais complexas na realização de inferências a partir dos estados mentais, percepções, crenças, desejos e comportamentos por eles observados.

Nessa conjuntura, o domínio de informações acerca de uma situação específica que seja relevante para a interação social é, geralmente, denominado de conhecimento estratégico. A princípio, qualquer aspecto de uma situação contém, potencialmente, informações que possam ser consideradas estratégicas. A efetivação, ou não, de tal possibilidade é condicionada por uma representação do cenário específico em questão (BOYER, 2000). Por exemplo, se, no contexto de uma invasão à uma propriedade, um cão de guarda não latiu durante a noite, tal informação pode ser, simplesmente, um fato acerca do comportamento cotidiano desse animal (o qual não possui importância estratégica) ou pode-se tratar de um indício de que o intruso era familiar para o cachorro (o que tornaria tal informação algo estratégico). Ainda, usar um chapéu em particular pode não possuir valor estratégico algum em muitas sociedades, mas é estrategicamente crucial em locais onde adornos de cabeça denotam uma identidade étnica específica.

Na maioria dos sistemas religiosos, os indivíduos assumem, intuitivamente, que os agentes sobre-humanos possuem acesso completo não a todas as informações possíveis, mas à totalidade das informações estratégicas. De fato, se considerarmos que a figura de “Deus” é tida como onisciente na maioria das tradições monoteístas, isso, naturalmente, faria com que todas as ocorrências possíveis fossem, igualmente, acessíveis ao seu conhecimento. Entretanto, quando questionados se sua divindade reconhece a cor de suas meias, por exemplo, indivíduos religiosos,

muito provavelmente, hesitarão ou considerarão tal pergunta desconcertante, antes de responde-la positivamente, alegando que “Deus, provavelmente, sabe disso”. Agora, se, por sua vez, a pergunta em questão for a respeito de se Deus sabe se elas realizaram alguma doação para a caridade ou mentiram para um amigo, as pessoas tendem a responder mais prontamente e, geralmente, de forma mais direta. Tal diferença sugere que os indivíduos assumem, a priori, que sua divindade sabe o que é estrategicamente importante (como se fomos generosos ou desonestos), mas não é comum que eles presumam intuitivamente que seu deus conheça fatos não-estratégicos, como é o caso da cor de suas meias (daí a hesitação antes do fornecimento de uma resposta, conforme o exemplo). Em síntese, dado um contexto em particular e um determinado conhecimento estratégico, os seres humanos atribuem a seus agentes sobre-humanos o acesso a, precisamente, tal informação.

A agência moral sobre-humana e sua percepção

Ademais, imaginar agentes sobre-humanos como estrategicamente instruídos traz consequências claras para aquilo que tange às decisões práticas humanas, uma vez que as divindades ou os antepassados são concebidos como particularmente interessados em nossas ações. Por conseguinte, isso faz com que alguns indivíduos ajam de maneiras específicas ou se abstenham de certos rumos de suas ações. Logo, a crença no conhecimento estratégico atribuído à agência sobrenatural pode explicar a íntima conexão entre conceitos sobre-humanos e intuições morais.

Em geral, estamos familiarizados com as noções de moralidade consagradas em códigos de conduta religiosa, tais como as *mitsvot* (preceitos e mandamentos) da Torá ou o Nobre Caminho Óctuplo (roteiro de práticas) do budismo. Também estamos habituados à relação entre figuras religiosas, como Gautama ou Jesus, e exemplos morais que devem ser imitados caso algum indivíduo queira se comportar moralmente. Entretanto, tais formas de se compreender a moralidade religiosa são encontradas apenas nas doutrinas letradas das religiões sistematicamente organizadas. Nos sistemas religiosos anteriores ao estabelecimento doutrinal e na forma popular da maioria das crenças religiosas, as pessoas tendem a conectar os agentes sobre-humanos às condutas morais de uma forma muito mais direta. Nesses contextos, além de possuírem acesso à totalidade de informações moralmente relevantes, supõe-se que deuses e espíritos, fundamentalmente, compartilhem das próprias intuições morais dos indivíduos.

Para entender melhor tal fenômeno social é necessário que reconsideremos e analisemos os mecanismos psicológicos que fornecem sustento à emergência de nossas intuições morais. Isso envolve analisarmos a impressão de que um determinado comportamento é certo ou errado, sendo percebido como um sentimento antes mesmo que possamos justificá-lo em termos de princípios morais. A valer, possuir intuições morais baseadas em princípios (intuições que se aplicam apenas a um aspecto específico de nossa interação social e que são dirigidas por preceitos particulares) não significa que elas possam ser articuladas explicitamente. Ao que tudo indica, nossas intuições morais especificam: (1) se um comportamento é certo ou errado ou moralmente irrelevante; (2) que sermos capazes de justificar nossas intuições por meio da invocação de princípios abstratos é algo irrelevante; (3) que um determinado encadeamento de condutas pode parecer certo ou errado independentemente de como seus próprios agentes explicam seu comportamento.

Nesse domínio, evidências experimentais sugerem que os sentimentos morais ocorrem como resultado de atividades mentais que não são inteiramente acessíveis à nossa consciência (HAIDT, 2001). Certamente, a psicologia moral humana é resultado de nosso desenvolvimento em

um contexto de intensa cooperação que é específico da evolução de nossa espécie. Consequentemente, tendemos a encarar negativamente e desprezar intuitivamente comportamentos que prejudiquem nossa cooperação (como o parasitismo) ou que a impossibilitem (como a “violência gratuita”). Mais especificamente, nossas intuições morais nos ajudam a coordenar, com os outros, ações conjuntas de maneiras que possam se tornar mutuamente lucrativas (BAUMARD, ANDRÉ, SPERBER, 2013). Sabemos, por exemplo, que, nas crianças, as intuições morais se desenvolvem muito precocemente. Estudos realizados pelo psicólogo Elliot Turiel têm demonstrado que até infantes apresentam intuitivamente uma compreensão razoável da diferença entre convenções sociais e prescrições morais. Entre outros exemplos, para as crianças, espancar as pessoas parece algo errado, mesmo que ninguém tenha lhes dito isso, ao passo que ser barulhento só é considerado algo ruim se houver uma liminar pré-concebida para a manutenção do silêncio (TURIEL, 1994). Adicionalmente, infantes humanos conseguem diferenciar satisfatoriamente princípios morais de normas de prevenção (por exemplo, as que informam que não é sensato deixar objetos inflamáveis próximos do fogo). Aparentemente, desde um estágio muito precoce de nosso desenvolvimento, distinguimos princípios e regras em termos de suas consequências, mas assumimos que apenas as violações morais resultam em consequências sociais.

Na quase totalidade dos casos, nossa psicologia moral é ativada intuitivamente. Em determinadas situações, os julgamentos e sentimentos a ela associados emergem automaticamente, sem nenhuma deliberação ou esforço consciente. Conforme o observado, ela também se desenvolve muito cedo, nos seres humanos. Por tais razões, é seguro constatar que grande parte de nossa compreensão moral se manifesta anteriormente a qualquer exposição a ensinamentos religiosos, ou seja, ela ocorre sem eles. Muitos sistemas religiosos alegam que os indivíduos se comportam moralmente como resultado de sua submissão a doutrinas religiosas (geralmente, uma doutrina religiosa específica), um pressuposto compartilhado por vários de seus seguidores. Entretanto, o estudo psicológico das intuições morais sugere uma causalidade que é, precisamente, o oposto, ou seja: os seres humanos consideram persuasivo e atraente atribuir compreensões morais aos agentes sobrenaturais justamente porque os indivíduos de nossa espécie já possuem, desde muito jovens, precisamente, esses entendimentos e, intuitivamente, os projetam em outros agentes. Em síntese, as pessoas concebem agentes sobre-humanos com sentimentos e princípios morais pelo simples fato de possuírem, inerentemente, intuições morais, independentemente de seguirem, ou não, uma crença religiosa (PYYSIÄINEN, HAUSER, 2010).

Isto posto, os indivíduos sabem quais são seus conceitos religiosos? Trata-se de uma questão que pode soar bastante estranho, mas é, de fato, uma indagação importante cuja resposta parece ser, muitas vezes, negativa. Na maioria dos domínios da atividade mental humana, apenas uma pequena parcela daquilo que acontece em nossos cérebros é acessível a uma inspeção consciente. Por exemplo, constantemente, e sem estarmos conscientes disto, produzimos, com pronúncia impecável, sentenças gramaticalmente corretas em nossa língua nativa. Ou, ainda, percebemos o mundo à nossa volta como constituído de objetos tridimensionais, embora não tenhamos consciência de como nosso córtex visual transforma duas imagens distintas, captadas em nossas retinas, em uma única e precisa impressão óptica de objetos sólidos. O mesmo vale para todos os conceitos e normas de nossa espécie. Possuímos certa noção do que se tratam, mas não temos acesso total ao modo como são concebidos ou suportados por nossas mentes. Da mesma forma, então, a maior parte dos dispositivos mentais que sustentam os conceitos religiosos não é conscientemente acessível.

Sabemos que indivíduos religiosos, por exemplo, concebem a figura de seus deuses por meio de informações armazenadas em sua memória semântica (que é partilhada por todos os

falantes de uma mesma língua, se referindo aos significados, compreensão e a todas as formas de conhecimento baseadas em conceitos), permitindo-lhes pensar acerca de tais entidades, ter conversas a respeito delas e se comportar de maneiras específicas perante a elas. Mas por que todas essas informações não se encontram explicitadas e disponíveis à inspeção consciente? Nesse contexto, *insights* advindos da Psicologia Cognitiva e da Neurociência se veem necessários, precisamente, porque não possuímos acesso às noções que sustentam nossos conceitos comuns. Por que, então, não os aplicar, também, ao domínio da agência sobre-humana?

De fato, estudos experimentais demonstraram que os conceitos religiosos reais das pessoas muitas vezes divergem daquilo que elas pensam acreditar (BARRETT, KEIL, 1996; BARRETT, 1998; 2000). As análises de Justin Barrett buscaram exibir como os conceitos religiosos são instruídos por um conjunto de pressupostos subjacentes e estruturas informacionais que não são acessíveis à nossa consciência. Por exemplo, agora sabemos que os conceitos de agência sobre-humana se alicerçam em várias suposições e princípios psicológicos intuitivos (conforme o anteriormente discutido) os quais não necessitamos (e na maioria dos casos não conseguimos) representar explicitamente (Cf. BOYER 1992; 1994a).

Trata-se de algo que se torna mais explicitamente visível ao analisarmos alguns estudos experimentais acerca da discrepância existente entre dois tipos distintos de informação religiosa. Barrett cunhou o termo “exatidão teológica” para descrever situações nas quais as pessoas expressam um compromisso com uma afirmação específica e explícita “X”, ao mesmo tempo em que suas inferências são orientadas por suposições implícitas que, às vezes, equivalem a “não-X”. Por exemplo, alguns de seus experimentos buscaram evocar, em seus seguidores, a descrição do Deus protestante, o qual a característica conceitual central parece ser a capacidade de habilidades mentais sobre-humanas (presciência e omnisciência). No entanto, tarefas implícitas, como a evocação de histórias ou a escolha de temas para uma oração, revelaram que esses mesmos indivíduos estavam subjacentemente assumindo limites ordinários aos poderes mentais de sua divindade, como uma atenção ordenada e um campo de visão bem estabelecido (BARRETT, 1996; 1998; SLONE, 2004). Em outras palavras, as pessoas intuitivamente conjecturam que seu deus veja, preferencialmente, objetos que não estão ocultos e esperam que tal entidade concentre sua atenção, primeiramente, em um problema e só, então, depois em outro, da mesma forma como um ser humano comum faria. Ou seja, geralmente, existe uma discrepância entre doutrinas religiosas e inferências populares, uma vez que essas (últimas) se baseiam em princípios intuitivos não-religiosos e não-culturalmente específicos. Esse mesmo fenômeno foi observado (e experimentalmente comprovado) no contexto do Hinduísmo indiano, no Budismo japonês e em várias denominações protestantes (BARRETT, 1998; MALLEY, 2004; SLONE, 2004).

Epidemiologia e transmissão cultural

Até o presente momento nossa análise de focou na exploração dos sistemas cognitivos envolvidos na representação mental individual de agentes sobre-humanos. Entretanto, as noções religiosas são de grande interesse para as ciências sociais porque são culturais, tanto representadas sob formas muito semelhantes entre membros de grupos sociais específicos quanto transmitidas de maneiras, aproximadamente, similares com o passar das gerações. Mas, como elas se difundiram?

Tal indagação nos leva à questão ainda mais geral de como conceitos e normas são compartilhados entre os indivíduos. Efetivamente, um conceito ou uma norma podem ser considerados como concepções culturais se as pessoas os possuem porque outros integrantes de seu grupo os mantêm ou os conceberam anteriormente. Tal constatação sugere que a transmissão

de conceitos e normas está no cerne daquilo que constitui as culturas humanas. Mas como podemos entender e explicar o fato de que determinadas noções e diretrizes acerca de divindades, ancestrais, categorias sociais e ações rituais específicas parecem ser, aparentemente, transmitidas com uma eficácia excepcional? Como elas são (ao menos aproximadamente) compartilhadas pela maioria das pessoas de um grupo em particular e conseguem, frequentemente, se manter semelhantes à mesma forma como podiam ser observadas vários anos ou gerações antes?

Muitas vezes consideramos tal fenômeno como algo certo, assumindo que os indivíduos, simplesmente, absorvem normas e conceitos culturais por meio de uma espécie de osmose social. Essa forma de abordagem é, obviamente, insatisfatória, embora a Antropologia Cultural tenha, até recentemente, se utilizado de um raciocínio semelhante para a explanação da transmissão interna às culturas. Entretanto, desde a década de 1990, pesquisas a respeito do substrato evolutivo e cognitivo humano para a aquisição de complexos culturais têm se desenvolvido em um novo campo de estudo da interação entre nossa espécie e seu meio (SPERBER, HIRSCHFELD, 2004).

Sob sua óptica, define-se “cultura” como a agregação de uma multiplicidade de episódios de transmissão individual. Modelos antropológicos de evolução cultural partem do pressuposto de que aquilo que observamos como práticas e representações sociais são variantes de traços culturais encontrados sob formas aproximadamente semelhantes em um lugar ou grupo específico. Assim, representações culturais bem-sucedidas resistem a mudanças e distorções por meio de inúmeros episódios de aquisição, armazenamento, inferência e comunicação (BOYD, RICHERSON, 1985; SPERBER, 1991). Dessa forma, a disseminação de variantes específicas de representações culturais (como, por exemplo, uma crença ou conceito particular segundo o concebido por um indivíduo) se comporta de forma semelhante à dispersão de alelos, ou seja, das variantes de um gene específico em um grupo genético. As ferramentas da Genética Populacional podem, então, ser aplicadas à disseminação de traços culturais, nos permitindo prever sua dispersão, assim como parâmetros tais quais a prevalência inicial de um traço em particular, a probabilidade de sua transmissão, além, é claro, de vários de seus vieses (BOYD, RICHERSON, 1985).

Como forma de compreender melhor a transmissão daquilo que podemos entender como “unidades da cultura”, o cientista cognitivo e social Dan Sperber e seus colegas elaboraram uma estrutura epidemiológica para descrever os mecanismos de transmissão cultural na espécie humana. Efetivamente, o termo “epidemia” é utilizado para se referir a um grupo de indivíduos que apresenta sintomas semelhantes. Na explanação de sua ocorrência, especialistas buscam entender as formas específicas por meio das quais o corpo humano reage à presença de um determinado organismo. Outrossim, as mentes humanas são habitadas por uma grande população de representações mentais, muitas das quais são encontradas apenas em um único indivíduo, entretanto, algumas se veem presentes sob formas, aproximadamente, parecidas em vários membros de um mesmo grupo. Logo, assim como em uma epidemia, a explanação de tal constatação pode elucidar o fato estatístico de que uma condição simbólica semelhante parece afetar vários organismos distintos (SPERBER, 1991; SPERBER, HIRSCHFELD, 2004).

Logicamente, tal observação, também, nos leva ao problema de que não existem duas mentes iguais. Quando os indivíduos recebem e lidam com informações, eles mobilizam toda uma sorte de referências extremamente idiossincráticas disponíveis em sua memória a fim de produzir inferências que façam sentido acerca da informação adquirida. Portanto, unidades culturais parecem passar por profundas mudanças internamente às mentes individuais, pelo menos tanto e tão frequentemente quanto sofrem durante sua transmissão entre os integrantes de uma população. Nós não apenas transmitimos o conhecimento que recebemos, mas o processamos e o usamos para criar novas informações, algumas das quais disseminamos para aqueles ao nosso

redor. Mas se representações culturais se originam em uma diversidade de fontes distintas e passam por tantas mudanças, como é possível que existam similaridades? De fato, teoricamente, a transmissão cultural por meio de episódios individuais de comunicação deveria levar a uma entropia cultural extrema, na qual pessoas diferentes adotariam normas e conceitos distintos. Qual mecanismo atua contrariamente a tal princípio entrópico ou insere os padrões observados nas culturas existentes?

A Antropologia Cognitiva contemporânea sugere que a resposta para tal pergunta está na riqueza de descobertas e modelos advindos da Psicologia Experimental e do Desenvolvimento, da Linguística, da Neuropsicologia e das Neurociências. Essas disciplinas se convergem na observação de que todas as mentes humanas normais compartilham uma série de predisposições cognitivas que tornam a concepção de certos tipos de conceitos e inferências algo particularmente mais provável de ocorrer (BOYER, BARRETT 2005). O conteúdo mnemônico humano difere entre cada indivíduo, mas compartilhamos alguns princípios comuns que complementam e organizam as informações por nós recebidas, mesmo que o acesso a esses princípios, geralmente, não esteja conscientemente disponível. Nessa conjuntura, algumas categorias de inferências tendem a orientar-se em direções específicas, constituindo “pontos atratores” estatísticos para a transmissão cultural (CLAIDIÈRE, SPERBER, 2007).

Porém, predisposições cognitivas não são apenas restrições gerais à quantidade de material que podemos adquirir de acordo com as capacidades de nossa atenção e memória. Tais propensões também consistem em expectativas específicas de um determinado domínio acerca dos tipos de objetos e agentes que podem ser encontrados no mundo, agrupadas (conforme o mencionado anteriormente) em categorias como as de “pessoa”, “agente animal” ou “objeto manufaturado”. Logo, a perícia humana acerca do ambiente natural e social é melhor interpretada como constituída de diferentes domínios de competência, os quais incluem aquilo que muitas vezes é chamado de conhecimento semântico (associado à memória semântica). Cada um desses domínios é organizado segundo princípios particulares, é resultado de um percurso de desenvolvimento distinto e se baseia em processos neurais específicos. Essa visão da mente humana organizada em domínios cognitivos específicos orientados por princípios distintos, foi popularizada por psicólogos do desenvolvimento que, primeiramente, propuseram distinções entre as competências físico-mecânicas, biológicas, sociais e numéricas de nossa espécie com base em diferentes preceitos de aprendizagem (HIRSCHFELD, GELMAN, 1994). Atualmente, valendo-se das técnicas de neuroimagem e teorias da Neurociência Cognitiva, o estudo laboratorial com crianças e adultos tem ajudado a ampliar, ainda mais, nossa compreensão acerca desse cenário associativo de competências evolutivamente desenvolvidas.

Já sabemos, por exemplo, que alguns desses sistemas cognitivos específicos governam nosso desenvolvimento conceitual e aquisição de crenças. E que em cada um desses domínios, a mente humana está preparada para detectar e adquirir informações específicas e processá-las sob maneiras particulares. Como resultado, mesmo que cada ser humano encontre informações idiossincráticas, isso não resulta em um aumento de entropia (em uma completa desordem) pois mentes equipadas com sistemas de processamento semelhantes, similarmente, tenderão a convergir em crenças (relativamente) parecidas.³ Dessa forma, tal processo canaliza as culturas ao longo de

³Tal observação se refere à noção de que, internamente à “mente [humana] massivamente modular”, dispositivos mentais, específicos quanto ao seu domínio, geram processos e disposições cujo conteúdo é relativamente invariável (independentemente do contexto cultural no qual se encontram). Esse modelo de modularidade mental tem sua origem na Psicologia Evolucionista, particularmente no trabalho do antropólogo John Tooby e da

trajetórias específicas e, como resultado, alguns conceitos se tornam relativamente estáveis dentro de determinados grupos e recorrentes entre diferentes sociedades (CLAIDIÈRE, SPERBER, 2007).

Em síntese, no que tange ao domínio religioso, a transmissão cultural bem-sucedida de normas e conceitos requer que a informação relevante esteja disponível sob um formato específico. Tal configuração, então, desencadeia a ativação de expectativas intuitivas acerca da presença de agentes, algumas das quais são violadas, mas cuja maioria é confirmada por noções religiosas. Ainda, a transmissão religiosa não se reduz à transferência de conceitos e normas de indivíduos culturalmente experientes para noviços, que se focariam, apenas, em sua memorização. Os efeitos mnemônicos em questão são mais específicos, uma vez que informações a respeito de agentes religiosos e seus interesses morais são preservadas somente na medida em que desencadeiam as inferências espontâneas de noviços culturais. Tais inferências, então, baseiam-se em estruturas de memória semântica, geralmente implícitas e similares em todas as mentes humanas normais, que, por sua vez, contribuem para a recorrência das noções religiosas observadas nas culturas existentes.

Direções futuras e observações finais: cognição e história

A maioria dos estudiosos dos conceitos e comportamentos religiosos e grande parte das pessoas comuns estão familiarizados com as religiões organizadas. Tais instituições incluem uma intelectualidade especialmente treinada, doutrinas explícitas e coerentes, um conjunto de regras para a realização adequada de cerimônias, bem como algum tipo de escritura. Pode parecer, portanto, óbvio que os pensamentos e condutas religiosas de todas as sociedades humanas possuam tais elementos, embora, provavelmente, sob formas ligeiramente diferentes. Mas tal conclusão é, em grande parte, uma ilusão (BOYER, 1994b). Grupos de forrageadores e sociedades tribais não-letradas não possuem doutrinas estabelecidas ou associações clericais para explicá-las, nem mesmo regras oficiais para a performance de rituais. Tal constatação pode ser surpreendente, mas são, exatamente, essas as condições que perduraram durante a maior parte da evolução de nossa espécie. A maioria das interações religiosas existentes se concernem aos antepassados e espíritos, na forma de práticas de xamanismo (ou outras formas de mediunidade e cura) e cultos ancestrais. Nesses contextos, o objetivo das cerimônias religiosas é, geralmente, pragmático, seja para manter um bom relacionamento com os antepassados, de modo que eles garantam boas colheitas, seja para afastar os maus espíritos ou para remediar casos de doenças e infortúnios. Considera-se que a hierarquia ritual que realiza tais operações possui qualidades individuais específicas as quais os aproximariam da agência sobrenatural. Logo, tais populações não possuem “fé” nos agentes sobre-humanos, mas os encaram como parte do seu mundo social, entidades com as quais procuram realizar negociações mutuamente benéficas.

Evidentemente, trata-se de algo que difere das formas de atividades religiosas que se desenvolveram nas grandes sociedades, possuidoras de especialistas letrados. Nesse cenário, organizações religiosas, intimamente associadas às autoridades políticas, impõem doutrinas particulares e cerimônias específicas. Um corpo de clérigos, os quais recebem treinamentos similares, e cujos conhecimento compartilhado é considerado mais importante do que qualquer característica individual é subsidiado por tais instituições. Adicionalmente, posto que suas doutrinas religiosas devem se aplicar a toda um sistema político, reino ou império, essas

psicóloga Leda Cosmides. Segundo os autores, módulos mentais seriam unidades de processamento que teriam evoluído em resposta a pressões naturais (GELMAN, HIRSCHFELD, 1994, p. 85-116).

autoridades clericais descrevem os deuses como possuindo jurisdição sobre um vasto território ou, até mesmo, sobre todo o cosmos (BAUMARD, BOYER, 2013).

Atualmente, um desafio crucial para o estudo cognitivo das religiões é a descrição de como essas mudanças históricas ocorreram e como uma psicologia humana similarmente desenvolvida deu origem a formas tão diferentes de conceitos e condutas religiosas. Nesse contexto, alguns estudiosos do campo têm se focado nas conexões entre a dimensão de determinados sistemas políticos, suas normas de cooperação e os tipos de doutrinas religiosas que os indivíduos acham convincentes em tais circunstâncias. (NORENZAYAN, SHARIFF, 2008). Outros, por sua vez, buscam relacionar certos aspectos das religiões moralizantes, nas quais se acredita que o mundo é (fundamentalmente) justo e os deuses são morais, com as condições econômicas das antigas sociedades nas quais se originaram (BAUMARD, BOYER, 2013; BAUMARD, et al, 2015). Em si, essas (e demais) abordagens são apenas os primeiros passos para um estudo mais integrado das várias maneiras pelas quais os seres humanos concebem a agência sobrenatural.

Conforme observado, uma característica universal de nossas mentes é a capacidade de imaginar seres e objetos sobrenaturais, alguns dos quais são considerados importantes e tratados como reais pelos grupos humanos (compondo aquilo que chamamos de conceitos religiosos). Vimos que, assim como outras noções sobrenaturais, as concepções religiosas incluem certas características contraintuitivas, geralmente mencionadas explicitamente, assim com algumas características previsíveis, normalmente aceitas implicitamente. Adicionalmente, expomos como, em si, conceitos religiosos são de grande importância social, uma vez que sustentam as intuições e sentimentos morais dos indivíduos, fornecendo uma motivação poderosa para a estabilização do comportamento dos integrantes de um grupo. Finalmente, a transmissão dessas concepções com o passar das gerações revela que os indivíduos não apenas absorvem passivamente sua cultura, mas, também, a recriam com base em princípios cognitivos específicos, alguns dos quais são universais do *Homo sapiens*. Ao que nos parece, entender como esses preceitos naturais de nossa espécie se combinam com diferentes circunstâncias históricas se faz necessário (talvez vital) para uma melhor explicação das ideias e condutas religiosas presentes nas mais diversas comunidades humanas.

Referências

BARRETT, Justin. *Anthropomorphism, Intentional Agents, and Conceptualizing God*. Ithaca: Cornell University, 1996.

_____. Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 37, n. 4, p. 608-619, 1998.

_____. Exploring the Natural Foundations of Religion. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n. 1, p. 29-34, 2000.

_____. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Alta Mira Press, 2004.

BARRETT, Justin, KEIL, Frank. Conceptualizing a Non natural Entity. *Cognitive Psychology*, v. 31, n. 3, p. 219-247, 1996.

BARRETT, Justin, NYHOF, Melanie. Spreading Non-Natural Concepts. *Journal of Cognition and Culture*, v. 1, n. 1, p. 69-100, 2001.

BAUMARD, Nicolas, BOYER, Pascal. Explaining Moral Religions. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 17, n. 6, p. 272-280, 2013.

BAUMARD, Nicolas, et al. Increased Affluence Explains the Emergence of Ascetic Wisdoms and Moralizing Religions. *Current Biology*, v. 25, n.1, p. 10-15, 2015.

BAUMARD, Nicolas, ANDRÉ, Jean-Baptiste, SPERBER, Dan. A Mutualistic Approach to Morality. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 36, n.1, p. 59-122, 2013.

BERING, Jesse. The Folk Psychology of Souls. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 29, n. 5, p. 453–462, 2006.

BOYD, Robert, RICHERSON, Peter. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

BOYER, Pascal. Explaining Religious Ideas. *Numen*, v. 39, p. 27-57, 1992.

_____. Cognitive Constraints on Cultural Representations. In: HIRSCHFELD, L., GELMAN, S. (orgs.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press, p. 391-411, 1994a.

_____. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994b.

_____. What Makes Anthropomorphism Natural. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 2, p. 1-15, 1996.

_____. Functional Origins of Religious Concepts. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, p. 195-214, 2000.

BOYER, Pascal, RAMBLE, Charles. Cognitive Templates for Religious Concepts. *Cognitive Science*, v. 25, n. 4, p. 535-564, 2001.

BOYER, Pascal, BARRETT, H. Domain Specificity and Intuitive Ontology. In: BUSS, D. (org.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken: John Wiley, p. 96-118, 2005.

CLAIDIÈRE, Nicolas, SPERBER, Dan. The Role of Attraction in Cultural Evolution. *Journal of Cognition and Culture*, v. 7, n.1-2, p. 89-111, 2007.

DAWKINS, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

GELMAN, Susan. Psychological Essentialism in Children. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 8, n.9, p. 404-409, 2004.

GELMAN, Susan, HIRSCHFELD, Lawrence. *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

GERGELY, G., et al. Taking the Intentional Stance at 12 Months of Age. *Cognition*, v. 56, n. 2, p. 165-193, 1995.

GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press, 1993.

HAIDT, Jonathan. The Emotional Dog and Its Rational Tail. *Psychological Review*, v. 108, n. 4, p. 814-834, 2001.

HEIDER, Fritz, MARIANNE Simmel. An Experimental Study of Apparent Behavior. *The American Journal of Psychology*, v. 57, p. 243-259, 1944.

HIRSCHFELD, Lawrence, GELMAN, Susan (orgs.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. New York: Cambridge University Press, 1994.

KEESING, Roger. Rethinking 'Mana'. *Journal of Anthropological Research*, v. 40, n. 1, p. 137-156, 1984.

LAWSON, Thomas, MCCAULEY, Robert. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LESLIE, A., FRIEDMAN, O., GERMAN, T. Core Mechanisms in 'Theory of Mind.' *Trends in Cognitive Sciences*, v. 8, n. 12, p. 528-533, 2004.

MALLE, Bertram, KNOBE, Joshua. The Distinction between Desire and Intention. In: MALLE, B.,

MOSES, L. (orgs.). *Intentions and Intentionality: Foundations of Social Cognition*. Cambridge: The MIT Press, p. 45-67, 2001.

MALLEY, Brian. *How the Bible Works: An Anthropological Study of Evangelical Biblicism*. Walnut Creek: Alta Mira Press, 2004.

NGIDI, E. *The use of personal names in respect of the living-dead within traditional polygynous families in Kwamambulu, Kranskop*. Pietermaritzburg: University of Kwazulu Natal, 2012.

NORENZAYAN, Ara, SHARIFF. Azim. The Origin and Evolution of Religious Prosociality. *Science*, v. 322, p. 58-61, 2008.

PYYSIÄINEN, Ilkka, HAUSER, Marc. The Origins of Religion. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 14, n. 3, p. 104-109, 2010.

SLONE, D. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford University Press, 2004.

SPELKE, Elizabeth, KINZLER, Katherine. Core Knowledge. *Developmental Science*, v. 10, n. 1, p. 89-96, 2007.

SPERBER, Dan. The Epidemiology of Beliefs. In: FRASER, C., GASKELL, G. (orgs.). *Social Psychological Studies of Widespread Beliefs*. Oxford: OxfordUniversity Press, p. 25-46, 1991.

SPERBER, Dan, HIRSCHFELD, Lawrence. The Cognitive Foundations of Cultural Stability and Diversity. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 8, n. 1, p. 40-46, 2004.

TAYLOR, Marjorie. *Imaginary Companions and the Children Who Create Them*. New York: Oxford University Press, 1999.

TOOBY, John, DEVORE, Irven. The Reconstruction of Hominid Behavioral Evolution through Strategic Modeling. In: KINZEY, W. (org.). *The Evolution of Human Behavior: Primate Models*. New York: SUNY Press, p. 183-237, 1987.

TURIEL, Elliot. The Development of Social-Conventional and Moral Concepts. In: PUKA, B. (org.). *Fundamental Research in Moral Development. Moral Development: A Compendium*, v. 2. New York: Garland, p. 255-292, 1994.